JOSÉ PABLO FEINMANN

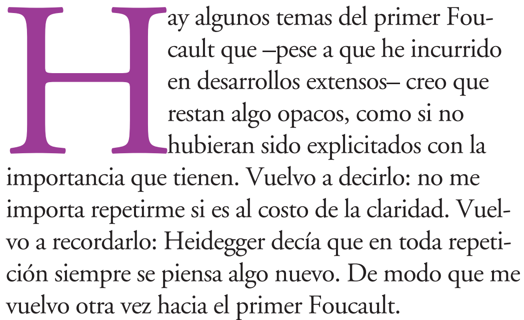
# LA FILOSOFÍA Y EL BARRO DE LA HISTORIA

CLASE N° 42

## EL ÚLTIMO FOUCAULT (II)




Suplemento especial de **Página/12**



Hay algunos temas del primer Foucault que –pese a que he incurrido en desarrollos extensos– creo que restan algo opacos, como si no hubieran sido explicitados con la importancia que tienen. Vuelvo a decirlo: no me importa repetirme si es al costo de la claridad. Vuelvo a recordarlo: Heidegger decía que en toda repetición siempre se piensa algo nuevo. De modo que me vuelvo otra vez hacia el primer Foucault.

Es cierto que me referí ampliamente a la cuestión de la *muerte del hombre*. Pero acaso me extendí demasiado en la influencia del segundo Heidegger y en el análisis que hace Foucault de *Las meninas*. Releo esos pasajes y encuentro incompleta, insuficiente su reflexividad. Me entusiasmé con *Las meninas* y con la influencia –poderosa– de Heidegger en esa muerte del hombre, en el antihumanismo de Foucault, del cual creo me explayé escasamente, de modo no exhaustivo. Me permitiré, pese a haber anunciado la segunda parte del último Foucault, volver, como dije, al primero. Confieso no creer que tal actitud volverá caótica mi exposición. Cuando nos volvamos, otra vez, sobre "el último Foucault", estaremos más equipados, más armados conceptualmente para enfrentarlo. Tal vez para ponerlo en aprietos. También me aflige, me hostiga haber impulsado juicios críticos en medio de una exposición que debió reservar sus críticas para el final. Aunque esa metodología forma parte de este trabajo. Quiero decir: no esperar el final para emitir juicios críticos. Que –es posible– en ese final sea necesario rectificar, corregir, atenuar a acentuar. Se verá.

## LA LINGÜÍSTICA

Repasemos. Hay varias disciplinas que –en el ámbito intelectual de la época en que Foucault escribe *Las palabras y las cosas*– han agredido mortalmente al hombre: la antropología estructural de Lévi-Strauss, el psicoanálisis lacaniano y la lingüística de Ferdinand de Saussure, figura axial del estructuralismo, un autor al cual es imprescindible referirse para entender todo lo que pasa en la filosofía a partir de los sesenta, por decirlo de algún modo. Todo se viene gestando de antes.

Acaso la cuestión de *Cours de linguistique générale* (publicado en 1916) de Ferdinand de Saussure (que nace en 1857 y muere en 1913, ignorando los vendavales que habrá de desatar en la filosofía) la dejé algo olvidada porque Foucault, según vimos, no debe ser integrado en ese estructuralismo semiótico en el que cómodamente se ubica Lévi-Strauss (quien comete la extravagancia de comparar a De Saussure con Copérnico), Barthes o Lacan. Saussure hace de "la lengua" el centro de la lingüística, en tanto *sistema*, y distingue, en ese *sistema*, entre *langue* y *parole*. Lengua y habla. (*Nota*: En el muy lejano año de 1964, el talentoso Enrique Pezzoni, siempre recordado, dictó tres teóricos de lingüística en una cátedra de *Introducción a la literatura* cuyo titular, Delfín Leocadio Garasa, no nos entusiasmaba mucho. Las clases de Enrique se centraron en el *Cours* de Saussure. Era, por entonces, sólo un lingüista al que debíamos conocer bien para aprobar la materia, por más gracia que pusiera Enrique para enseñarlo. Recuerdo que nos hablaba más de *Hace un año en Marienbad* que de Saussure, aunque no fuera indiferente a los significantes de éste y consiguiera, por suerte, trasmitirnos la importancia de conocerlo.)

Considera que la lingüística forma parte una *ciencia universal* a la que da el nombre de *semiología*. Para ser un lingüista suizo que publica su libro en 1916 ese concepto de *ciencia universal* debiera sonar algo eurocéntrico y colonizador, pero esto nunca importó demasiado. ¿Qué es lo que logra Saussure? Es el creador del rico concepto de "diferencia" que maneja la filosofía contemporánea. En el *sistema formal* de la *langue* saussureana el *valor* de cada elemento no tiene sentido a partir de sí, tal como lo expresaría una visión *sustancialista* del lenguaje, sino a partir de su relación con los otros. Es decir, su "valor" está determinado por su *diferencia*. Esta concepción, en la cual nada vale en sí mismo, sino en su relación con otro elemento, ya estaba prefigurando lo que habría de ser el estructuralismo. Saussure, luego, se opone a una *comprensión representativa* del lenguaje. ¿Qué significa esto? Aquí alienta el antihumanismo del *Cours*. La lengua no refleja el pensamiento ni el pensamiento refleja la realidad, la sustancia. Herida mortal para Narciso. La lengua establece un *sistema formal*. Dentro de este sistema cada elemento tiene valor en tanto se refiere a otros y estos otros, a su vez, lo mismo. Se trata, en efecto, de un sistema formal. *La lengua no se remite a un sujeto hablante*. No es función de ningún sujeto. La lengua es un sistema y ese sistema remite a sí mismo y todo signo tiene valor en tanto pertenece a ese sistema y establece relaciones con los otros signos. Esto es retomado por Heidegger. Lo hemos visto: el lenguaje es la morada del Ser. El Ser es lenguaje o, al menos, habita en su morada. Y el hombre, en tanto pastor del Ser, no posee un lenguaje, *el lenguaje lo posee a él*. O el lenguaje le habla al hombre. (*Nota*: Esta formulación expresa el tema heideggeriano de la escucha. El hombre, antes que hablar el lenguaje, es hablado por él. O, antes que hablar, tiene que estar en disponibilidad para que el lenguaje le hable. Porque, por medio del lenguaje, es el Ser el que habla. El hombre tiene que estar en el *claro* en que se abre al pathos de la escucha.) También se dirá, en las esferas más febriles del posestructuralismo, que el hombre no domina una lengua, la lengua lo domina a él. Estas posturas determinarán lo que se ha llamado *giro lingüístico*. Se basan, también, en Ludwig Wittgenstein, quien, en su *Tractatus logico-philosophicus* (Viena, 1918), fundamentó que el lenguaje es coextensivo al mundo. Los límites del mundo son los límites del lenguaje. Teoría que rematará en su célebre fórmula final: "De lo que no se puede hablar hay que callar" (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1995, p. 183). Volviendo a De Saussure: su antihumanismo –que será bandera de todo el estructuralismo– se expresa en la tesis de que el sujeto hablante no constituye a la lengua, sino al contrario: la lengua se le impone al sujeto hablante, lejos de ser, como se creía, una función de éste. Saussure establece luego la célebre diferencia entre sincronía y diacronía. La sincronía es el sistema de la lengua en tanto lo analizamos ahora, en un corte presente y estático. La diacronía sería la evolución del sistema. Pero, De Saussure, al establecer la primacía de la sincronía por sobre la diacronía permite teorizar acerca de la imposibilidad de todo teleologismo en el sistema de la lengua. El sistema pasa de sincronía en sincronía por medio del movimiento diacrónico, pero este movimiento no es necesario, no está trazado. La diacronía no es un proceso interior a la sincronía por el cual ésta deba resolverse necesariamente en una nueva sincronía determinada por la anterior o *superadora* de la anterior. Muerte a todo teleologismo dialéctico, algo a lo que ya estamos acostumbrados.

## SARTRE/ FOUCAULT, ¿UNA RELACIÓN DIFÍCIL PERO IMPOSIBLE?

En una conferencia (inédita) de 1981, que Frédéric Gros, editor responsable del curso en el Collège de France dictado en 1981-1982, *La hermenéutica del sujeto*, transcribe, Foucault detalla cuál era el panorama de la cultura de posguerra con que se encontraba él, en París, a los diecinueve años. El texto es valioso porque –además de explicitar la posición de Foucault– detalla adecuadamente la situación de la filosofía en ese momento crucial en Europa. Dice: "Hubo tres caminos para encontrar una salida: –o bien una teoría del conocimiento objetivo; y había que buscarla, sin duda, por el lado de la filosofía analítica y el positivismo; –o bien un nuevo análisis de los sistemas significantes; y en este caso la lingüística, la sociología, el psicoanálisis, etcétera, dieron lugar a lo que se llamó estructuralismo; –o bien tratar de resituar al sujeto en el dominio histórico de las prácticas y los procesos en los que no dejó de transformarse. Me interné por este último camino. Digo por lo tanto, con la claridad necesaria, que no soy estructuralista ni, con la vergüenza del caso, un filósofo analítico. *Nobody is perfect*" (*Nota: La hermenéutica del sujeto*, Centro de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 496). Admirable texto: Foucault –recordemos: 1981– reniega del estructuralismo. No sé si de sus excesos, de los cuales ha sido un verdadero animador, hasta, diría, el más talentoso, pero sí de sus rótulos, que, a esta altura de los acontecimientos, ya incomodan, lo menos que se puede decir. Lo encantador del texto es la referencia al positivismo lógico. Este saber que consiste (por decirlo con la rusticidad que suele caracterizar algunas de mis afirmaciones) en pasarse la vida sacándole punta al lápiz sin escribir jamás nada que sirva, tiene, para sus herejes, algo atemorizante. Siempre un filósofo analítico puede derrotarlo a uno con una fórmula inesperada o demostrarle que lo que dice tiene una formulación lógica inadecuada. De aquí que Foucault (que es Foucault) diga que no es "un filósofo analítico" con la insalvable dosis de "vergüenza", y luego, con humor, recuerde la frase final de la gran comedia de Billy Wilder, *some like it hot*, en la que Joe Brown, después de que Jack Lemmon, vestido de mujer hasta ese momento, se quitara su peluca y le dijera: "*I am a woman*", le respondiera imperturbable, sin perder su apacible sonrisa: "*Nobody is perfect*". Frase que Foucault les larga a los filósofos analíticos, quienes, de aburridos que son, ignorarán a qué se refiere por no haber visto ni los *trailers* de la película de Billy Wilder.) Dentro de esa imperfección –que sólo debemos entender como autoironía o tal vez como agresión despiadada– Foucault sigue narrando cómo ese joven de la posguerra busca su camino: "Traté, en consecuencia, de explorar lo que podría ser una genealogía del sujeto, a la vez que sé muy bien que los historiadores prefieren la historia de los objetos y los filósofos al sujeto que no tiene historia. Lo cual no me impide sentir un parentesco empírico con los llamados historiadores de las 'mentalidades' y una deuda teórica con respecto a un filósofo como Nietzsche que planteó la cuestión de la historicidad del sujeto" (*Ibid*., p. 496). Prestemos adecuada atención a lo que sigue. Foucault se va a referir a uno de sus principales focos de ataque: el humanismo. Dice: "Lo que me interesa, entonces, era deshacerme de los equívocos de un humanismo tan fácil en la teoría y tan temible en la realidad; también, *sustituir el principio de la trascendencia del ego por las formas de la inmanencia del sujeto*" (*Ibid*., p. 496. Cursivas mías). A diferencia de Deleuze, que lo consideraba su maestro, Foucault, ya en el temprano 1945, exclamaba: *disparen sobre Sartre*. (Qué cosa, tan bello texto como es *La trascendencia del ego*.) Frédéric Gros escribe: "Contadas veces habrá expresado Foucault su proyecto teórico con tanta concisión y claridad" (*Ibid*., p. 496). Pero Gros, estudioso y dedicado editor de las clases de Foucault junto a Ewald y Fontana, confiesa que le llevó mucho tiempo a Michel dar "forma última" a su trabajo. Escribe: "Hay que recordarlo: durante mucho tiempo, Foucault *sólo concibe al sujeto como el producto pasivo de las técnicas de dominación*. Recién en 1980 concibe la autonomía relativa o, en todo caso, la irreductibilidad de las técnicas del yo" (*Ibid*., p. 496. Gozosas cursivas mías). Acaso temiendo haber sido excesivo y hasta concesivo, Gros retrocede y nos dice que si ha escrito "autonomía relativa" es porque hay que precaverse de toda exageración. Que Foucault no "descubre" en 1980 a un "sujeto" al que hubiera ignorado. "No podríamos sostener (escribe) que, de manera repentina, abandonó los procesos sociales de normalización y los sistemas alienantes de identificación a fin de hacer surgir, en su esplendor virginal, un sujeto libre que se crea a sí mismo en el éter ahistórico de una autoconstitución pura. Lo que le reprocha a Sartre es justamente haber pensado esa autocreación del sujeto auténtico sin raíces históricas" (*Ibid*., p. 497).

Estamos acostumbrados a la brutalización del pensamiento de Sartre por todos quienes lo enterraron. Si la praxis del agente histórico en la *Crítica* puede ser definida como la de "un sujeto libre que se crea a sí mismo en el éter ahistórico de una autoconstitución pura" es porque se puede decir cualquier cosa. Trataremos de ser más justos con Foucault en nuestras consideraciones críticas finales. (Lo somos, de hecho, tratando de exponer largamente su pensamiento. Tarea que los anti-Sartre jamás se tomaron con éste.) Todavía en 1983 Foucault repetía sus argumentos sobre Sartre. En un reportaje que le hacen Dreyfus y Rabinow, dice: "Sartre evitó la idea de uno mismo como algo que nos es dado" (Dreyfus y Rabinow, *ob. cit*., p. 269). Si algo evitó Sartre es esa idea. Su concepto de "bastardía" es ampliamente conocido. Sobre todo por quienes leyeron su *Saint Genet*, algo que hizo un escritor tan admirado por Foucault como Bataille, pero claramente Foucault, no. Sigue: "Pero a través de la noción moral de la autenticidad (mínima en Sartre, JPF) volvió a la idea de que tenemos que ser nosotros mismos, ser verdaderamente nuestro propio ser" (*Ibid*., p. 270). Es decir, Sartre, según Foucault (aclaremos esto: según el *último* Foucault, el texto es un año anterior a su muerte), afirmaría que "tenemos que crearnos a nosotros mismos como obras de arte. En su análisis de Baudelaire, Flaubert, etc., es interesante observar que Sartre se refiere a la obra de creación como a cierta relación consigo mismo –del autor consigo

mismo– que es la forma de autenticidad o inautenticidad. Me gustaría decir exactamente lo contrario" (*Ibid*., p. 270). Le preguntan si su posición no se acerca a la de Nietzsche. Foucault: "Sí, mi punto de vista está más cerca de Nietzsche que del de Sartre" (*Ibid*., p. 270). Dreyfus y Rabinow no aciertan a plantear bien la cuestión, pero logran extraer de Foucault, al menos, una forma de expresión más ¿amable? con Sartre. Como fuere, creo, a esta altura, que habría que forzar demasiado las cosas para acercarlos. O –desde nosotros, sin más– tomar de cada uno de ellos lo que nos interese.

## EL ACONTECIMIENTO ACONTECE Y NO TIENE EN-SÍ

El primer Foucault (de aquí que volvamos a repensarlo) fue demasiado contundente como para que el último pudiera atenuarlo. Siempre que dicto clases sobre él son cada vez más los alumnos que hablan del "último Foucault" como alguien que habría entregado estrategias de lucha contra el poder o alguien que no sólo hubiese considerado al sujeto como "el producto pasivo de las técnicas de dominación", según lo expresara Frédéric Gros, sino como algo más. "Algo más" se le pide hoy a Foucault. Pregunta temible: ¿no será justamente hoy más cierta que nunca la omnipresencia del poder foucaultiano? Si fuera así, hay dos caminos: 1) No pedirle más de lo que nos dio. Con eso alcanza para entender un presente de sometimiento irreversible; 2) Pedirle –precisamente por eso– más de lo que nos dio. Porque si el presente es el del sometimiento, a ese presente y para alumbrar un proyecto de emancipación, hay que oponerle infinitas contraconductas, *miríadas de contraconductas*.

Ya que ha reaparecido el concepto nietzscheano de *miríada* volvámonos hacia el libro que Foucault publica luego de *Las palabras y las cosas*. Como vemos, estamos en el corazón del *primer* Foucault. Preguntémonos: ¿cuáles son los sinónimos de *miríada*? Recuerdo haber mencionado mi pasión (proveniente, sin duda, de mis tareas como escritor de ficciones: vivimos en busca de palabras nuevas, alternativas o diferentes) por los sinónimos antes que por las etimologías. El primer sinónimo que me atrapa, el primero que encuentro, es *multitud*. Notable sinonimia. El concepto de "multitud" es precisamente el que utilizan Hardt y Negri en el –en su momento– hiper-exitoso ensayo *Imperio*, que hiciera furor en la academia anglosajona (y, desde luego, entre nosotros) al mezclar la historia militante y –por usar una palabra cara al nietzscheísmo foucaultiano– "sangrienta" de Toni Negri (se sabe: ex militante de las Brigadas Rojas) con la prolija imagen académica y posestructuralista del deleuziano Hardt. Estudiaremos ese libro, no extensamente, pero intentando atrapar el centro de su problemática. Que, si no interpreto mal, es el que se formulan los autores: ¿cómo se transforma la *multitud* en *sujeto*? Sigo con los sinónimos de miríada: infinidad, abundancia, sinnúmero, exceso. Esto *sucede* en la trama histórica. O más exactamente: *acontece*. Porque (y de aquí que no nos arriesguemos a fatigar con esta recorrida, con este "otra vez" del pensamiento foucaultiano) el concepto de *acontecimiento* es manejado intensamente por Foucault, con coherencia y hasta con persistencia, algo que el acontecimiento no debe ser: el acontecimiento no expresa ninguna persistencia, si expresara una persistencia sería el resultado de algo que lo ha producido, tendría una sustancia, tendría un en-sí. *El acontecimiento no tiene en-sí*. Se trata de un concepto temprano de Michel y tiene su origen en Heidegger. Si se me permite entregar una opinión, que es más una episteme que una doxa, diría que Foucault llega a Nietzsche desde Heidegger. No es algo que no haya admitido. Pero importa señalar que hay, en él, tanto Heidegger como Nietzsche. O los dos a la vez. La "salida" de Marx. Precisamente el *acontecimiento* es la negación de la concepción marxista de la historia. De la dialéctica, claro que sí. En la dialéctica –y aquí lo expreso elementalmente– los hechos históricos se suceden siendo uno el resultado del anterior y conteniéndolo en tanto en-sí. Pero dejemos la dialéctica. Un hecho histórico, para un marxista, se inscribe dentro de una sucesión de hechos. No hay una necesariedad inmanente. O no es necesario que la haya: *no es necesario que haya necesariedad*. Pero todo marxista (y hasta todo historiador) marcará que un hecho viene de *algo* que lo ha producido. Que un hecho tiene una densidad interna que resulta de su pertenencia a una historia en la que nada sale de la nada, sino que todo nuevo hecho obtiene su inteligibilidad (o buena parte de ella) en tanto se lo relaciona con otra serie de hechos que han ocurrido antes y que expresa el espesor del hecho presente. Su en-sí. (*Nota:* La palabra "espesor" es una de mis más amadas palabras. La he usado siempre que quise expresar la complejidad de la historia, y hasta su misterio. Pocas frases me han sonado tan bien como: *el espesor de la historia*. Foucault escupiría sobre ella.) La Revolución de Mayo, entre nosotros, se explica por la expansión napoleónica en España y por la influencia del jacobinismo francés en la *individualidad* de Moreno y de Castelli. Por el fracaso del carlotismo. Por Rousseau, que si no hubiera escrito "*El contrato social*" Moreno no lo habría traducido y el círculo ilustrado de Buenos Aires no habría tomado contacto con las ideas de los nuevos tiempos. Bien, me detengo. *Todo eso es el en-sí del "acontecimiento Revolución de Mayo"*. A su vez, el "acontecimiento Revolución de Mayo" ilumina, al producirse, todo cuanto lo precedió. O sea, a partir del "suceso" se estructura la estela de pre-cursiones. Esto, para Foucault, apesta a historicismo, a historiografía burguesa o marxista. Un acontecimiento –dirá– no tiene en-sí. *Un acontecimiento acontece.* La historia de las miríadas es la historia de las miríadas de acontecimientos. Trataremos de explicar la cuestión más minuciosamente. Se juega la interpretación de la historia en Foucault. Es cierto que la vimos por medio de su remisión a Nietzsche, del uso foucaultiano del loco-genio de Turín. Pero falta. Y hay algo más: la belleza y el patetismo de un pensamiento que busca constituirse en tanto negación de *demasiadas* ideas que estuvieron establecidas con solidez, hayan caído o no los regímenes que se instauraron instrumentándolas. Si Foucault decía de la *Critique* de Sartre que era una empresa "maravillosa y patética", digamos de Foucault exactamente la misma frase. Si Sartre, según Foucault, trataba de interpretar el siglo XX con el instrumental del siglo XIX, Foucault pareciera tener el mismo problema. Nietzsche nace en 1844 y muere en 1900. Heidegger, antes que pertenecer al siglo XX, pertenece al siglo V antes de Cristo, pertenece a los presocráticos. Y si no, pertenece a una nación del siglo XIX que busca, por medio de un régimen totalitario del siglo XX, recuperar el terreno perdido a causa de su tardía unidad nacional, que se produce en el siglo XIX. Ya veremos la raigambre poderosamente heideggeriana que tiene el concepto de *acontecimiento*. Veamos, antes, cómo lo usa Foucault.

## EL DESCENTRAMIENTO DEL SUJETO

La segunda obra importante que publica lleva por nombre *La arqueología del saber*. Es de 1969. ¿Qué es la *arqueología*? Foucault la opone a la "historia de las ideas". Ya lo sabemos: una "historia de las ideas" sería una historia de las sucesiones, de las continuidades. Unas ideas suceden a otras y todo ocurre serenamente en un universo ordenado que entrega el sereno sentido de lo teleológico: las nuevas ideas que suceden a las anteriores estaban, si no *contenidas* en éstas (lo que sería una dialéctica muy *alla* Hegel), anticipándolas, o eran sus precursoras. La misma palabra, tan usada, tan naturalmente *propia* del "campo de las ideas", de pre-cursión expresa una linealidad. Vayamos al campo de la música, uno de mis predilectos. Se dice: Mozart es el precursor de Beethoven. O: no se puede escuchar a Beethoven sin conocer la obra de Mozart. (Su pre-cursor.) O más aún: el adagio del *Concierto para piano* de Ravel está contenido en cualquiera de los adagios de los conciertos maduros de Mozart. Lo mismo con las ideas. "Tenés que conocer bien a Husserl para entender a Heidegger." Lo cual es un buen consejo. O también: "Si conocés bien a Heidegger entendés a todos los estructuralistas, los posestructuralistas y los posmodernos. Agregale Nietzsche y Ferdinand de Saussure". Esta última no le habría gustado a Foucault, pero también es un buen consejo. Dejemos el humor como elemento de conocimiento y sigamos con *La arqueología del saber*. Ya vimos esa *continuidad* que muy naturalmente se establece en el campo de las ideas. *Todo viene de algo*. La "arqueología" no funciona así. "La arqueología habla de cortes, de fisuras, de brechas, de formas enteramente nuevas de positividades y de redistribuciones repentinas (...) ¿A qué corresponde esta insistencia en las discontinuidades? A decir verdad, sólo es paradójica en relación con el hábito de los historiadores. Es éste –con su preocupación por las continuidades, los tránsitos, las anticipaciones, los esbozos previos– el que, con mucha frecuencia, maneja la paradoja" (*La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, pp. 284/285). Hagámosle hacer al concepto de *acontecimiento* (que Foucault había manejado fuertemente en *Las palabras y las cosas*) su merecida aparición. No es de los conceptos centrales en *La arqueología*, pero su presencia es fuerte. (*Nota*: Como lo será en los otros pensadores de la "ideología francesa" que, como Foucault, heredan a Heidegger. Pero también a Foucault: Deleuze –un buen ensayo que le dedica François Zourabichvili se titula: *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 2004, y Alain Badiou, cuyo célebre *opus magnum* es *El ser y el acontecimiento*. La palabra forma parte del léxico de la "filosofía actual" casi tanto como "deconstrucción". No hay hechos, hay acontecimientos.)

Escribe Foucault: "La arqueología, en lugar de considerar que el discurso no está constituido más que por una serie de acontecimientos homogéneos (...) distingue, en el espesor mismo del discurso, varios planos de acontecimientos posibles" (*Ibid*., p. 287). Pero el concepto de *acontecimiento* tenemos que unirlo –acaso lo hayamos dicho– al proyecto foucaultiano de quebrar la *continuidad*. El "acontecimiento" no tiene en-sí porque no es la continuación de nada. Esta ausencia de continuidad (que es la misma trama del "acontecimiento") expresa algo más hondo para Foucault, o de la misma importancia. Se trata, aquí, de un pensamiento bien armado: no hay continuidad porque no hay sujeto que la garantice. De eso se trata. La continuidad expresaría la centralidad de un sujeto que la sostiene. Ese sujeto no existe. *El sujeto está descentrado.* Foucault escribe uno de sus textos más reveladores: "Si la historia del pensamiento pudiese seguir siendo el lugar de las continuidades ininterrumpidas, si estableciera sin cesar encadenamientos (...), si urdiera en torno de cuanto los hombres dicen y hacen oscuras síntesis que se le anticiparan, lo prepararan y lo condujeran indefinidamente hacia su futuro, esa historia sería para la soberanía de la conciencia un abrigo privilegiado. La historia continua (las historia de las continuidades, JPF) es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día –bajo la forma de la conciencia histórica– apropiarse nuevamente todas estas cosas mantenidas lejanas por la *diferencia*, restaurará su poderío sobre ellas y en ellas encontrará lo que se puede muy bien llamar su morada" (*Ibid*., p. 20. El subrayado de la palabra "diferencia" me pertenece). El sujeto como co-relato de la continuidad histórica. El concepto de "relato" (que veremos en Lyotard: en su *Misiva sobre la historia universal*) está funcionando aquí. Hay un relato de la continuidad histórica. Hay un relato del sujeto. Los dos se acompañan. No se da uno sin el otro. Hay dos similitudes. Hay dos elementos que son *lo mismo*, dos caras de un *sistema de pensamiento*: 1) Hacer del análisis histórico el discurso del contenido; 2) Hacer de la conciencia humana el sujeto originario de todo devenir y de toda práctica. Añade Foucault: "El tiempo se concibe (en ese sistema de pensamiento, JPF) en término de totalización y las revoluciones no son más que tomas de conciencia" (*Ibid*., p. 21). Y buscando la más potente de sus tesis afirma: "Este tema, en formas diferentes, ha desempeñado un papel constante desde el siglo XIX: salvar, contra todos los descentramientos, la soberanía del sujeto, y las figuras gemelas de la antropología y el humanismo" (*Ibid*., p. 21). Sumemos las palabras que dan su rostro definitivo a estos textos. Conceptos a los que Foucault adhiere: discontinuidad, diferencia, descentramiento. Discontinuidad de la historia. Diferencia de los conceptos que no tienen sentido en sí mismos sino en relación a otros dentro de la trama histórica: *NUNCA SON LO QUE SON.* Descentramiento del sujeto: un sujeto centrado sería aquel al cual se remite la historia de la continuidad. Si la historia es continua la historia es lineal. Si es lineal tiene que referirse a un sujeto centrado que garantice esa linealidad con su praxis histórica. Este sujeto es *el hombre*. El *hombre* constituye al *humanismo*. Y la rama de la filosofía que se ocupa del *hombre* es la *antropología*. Por el contrario, Foucault propone una historia des-centrada. Una historia de miríadas. Una historia de miríadas, lejos de requerir un sujeto

centrado, requiere un *sujeto miriadizado.*

¿Quiénes han des-centrado al sujeto? La Razón analítica que se identifica con las disciplinas del siglo XX, esas que Sartre, por pertenecer al XIX, no manejaba: la lingüística, la etnología, el psicoanálisis. Pongamos los nombres en los que piensa Foucault: De Saussure para la lingüística, Lévi-Strauss para la etnología y Lacan para el psicoanálisis. Ellos y esas disciplinas que ellos encarnan han des-centrado al sujeto. Pero el sujeto y la historia de las continuidades que le son co-relativas han vuelto a la carga. Se reactiva de nuevo el tema de la continuidad de la historia. (¿A quién se referirá Foucault?) "Para hacer valer este tema (escribe) que opone a la 'inmovilidad' de las estructuras, a su sistema 'cerrado', a su necesaria 'sincronía', la apertura viva de la historia, es preciso evidentemente negar en los propios análisis históricos el uso de la discontinuidad, la definición de los niveles y de los límites, la descripción de las series específicas, la puesta al día de todo el juego de las diferencias. Se ha llegado, pues, al punto de antropologizar a Marx, a hacer de él un autor de las totalidades y a volver a hallar en él el designio del humanismo" (*Ibid*., p. 22). Foucault, a Marx, lo quiere de su lado. Que Sartre no se lo antropologice. Marx, postula, también descentró el sujeto "por el análisis histórico de las relaciones de producción, de las determinaciones económicas y de la lucha de clases" (*Ibid*., p. 21). *La arqueología del saber* es, dijimos, de 1969: hay una buena relación de Foucault con el estructuralismo. Pero él lo desborda: hay mucho Nietzsche y también mucho Heidegger en lo que escribe. Y también –hay que señalarlo con fuerza– en sus juicios está el espíritu de su generación. Al menos aquí, en este texto, lo está. Se siente parte de la etnología, de la lingüística y del psicoanálisis. De la Razón analítica del siglo XX. Y (abiertamente contra Sartre, aunque no lo cite) aún escribe: "Se gritará, pues, que se asesina a la historia cada vez que en un análisis histórico (...) se vea utilizar de manera demasiado manifiesta las categorías de la discontinuidad y de la diferencia, las nociones de umbral, de ruptura y de transformación, la descripción de las series y los límites. (...) Pero no hay que engañarse..." Qué giro, caramba. Aquí, en la Argentina, siempre que un militar golpista o un político pendenciero quieren atemorizar o advertir severamente acerca de algo dicen: "Que nadie se llame a engaño". Foucault –francés, filósofo, académico– pierde la paciencia y dice: "Pero no hay que engañarse" ¿Acerca de qué? De esto: "Lo que tanto se llora no es la desaparición de la historia, sino la de esa forma de historia que estaba referida en secreto, pero por entero, a la actividad sintética del sujeto; lo que se llora es ese devenir que debía proporcionar a la soberanía de la conciencia un abrigo más seguro, menos expuesto, que los mitos, los sistemas de parentesco, las lenguas, la sexualidad o el deseo (*le tiró a Sartre con todo el estructuralismo por encima,* JPF); lo que se llora es la posibilidad de reanimar el proyecto, el trabajo del sentido o el movimiento de la totalización" (*Ibid*., pp. 23/24). Recordemos, aquí, a quién llamaba Deleuze "el genio de la totalización".

Estos textos –que son de la *introducción* del libro– llevan a una conclusión formidable del "estilo Foucault". Tiene, él, el suficiente sentido del humor como para inventarse interlocutores y hacerlos hablar, preguntarles cosas. Aquí, uno de ellos (nadie: él mismo), le pregunta si no va a cambiar en su próximo libro, si no va a "resurgir en otro lugar" desde el que mirará a todos, riendo. Foucault entrega una respuesta notable: "Más de uno, como yo sin duda, escribe para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable" (*Ibid*., p. 29). A la moral que exige permanencias o invariabilidades la define como "una moral de estado civil". Y concluye: "Que se nos deje en paz cuando se trata de escribir" (*Ibid*., p. 29).

## ACONTECIMIENTO Y DIFERENCIA

Si tratamos de ir a fondo –y si nos remitimos a la permanente presencia de Nietzsche en el pensamiento de Foucault– hay que buscar, en estas discontinuidades foucaultianas, una crítica al sujeto de la modernidad en tanto voluntad de poder. Cierto es que Foucault, lo nombre o no, suele centralizar la cuestión en Sartre, pero lo nombre o no, se debe a que lo considera la última expresión de algo que se inició con Descartes. El sujeto moderno es, en verdad, un sujeto poderoso. Pero Foucault no ve la cuestión como la hemos venido sugiriendo: a la subjetividad cartesiana se le suma la voluntad de poder nietzscheana para constituir al sujeto imperial. La voluntad de poder, que señalan Foucault y los estructuralistas, es la del sujeto moderno en su pretensión de constituir la realidad. A este sujeto hay que des-centrarlo y llevarlo a una expresión de humildad dentro de la trama histórica. Esto vale para ese concepto sobrevalorado que es el "hombre". El psicoanálisis le señaló que sabe poco de sí. La etnología que no ocupa ninguna centralidad. Y la lingüística que habla una lengua que no le pertenece, que lo domina. Cuando Lévi-Strauss explicita por qué califica de *revolución copernicana* la lingüística de Saussure, lo hace diciendo que el *Cours* del maestro suizo le enseñó que la lengua no es cosa del hombre, sino el hombre cosa de la lengua.

Hay –o debiera haber– un reconocimiento a los esfuerzos (notables y hasta exitosos, a mi juicio, que, aquí, no importa) de la fenomenología posterior a Husserl. Los estructuralistas se remiten excesivamente a Husserl cuando hablan de la fenomenología, pero deliberadamente dejan de lado a Merleau-Ponty, que despliega esa opacidad del yo, esa condición anónima con que lo presenta la *Fenomenología de la percepción*. También olvidan el esfuerzo sartreano que hemos visto de despojar de todo contenido a la conciencia llevándola a esa *nada* que diluye el poder constituyente que tenía el Ego trascendental husserliano. La estructura sin sujeto se impone. Relaciones entre elementos. Los signos de la semiótica. O las fuerzas del nietzscheísmo foucaultiano. Se llega a una especie de exasperación en Derrida. Ya no se trataría de la constitución del sentido por medio de un sistema, de una estructura, de una trama histórica, sino que el sentido provendría de una organización formal que carece de sentido en sí misma (Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1988). Estos extremos –a los que no llega Foucault, aunque se acerca– se darán con más precisión en el estructuralismo lingüístico, que pertenecerá finalmente al campo literario de la *teoría crítica* antes que a la filosofía. Por fin, Foucault, Deleuze, Lacan o el muy aguerrido Lévi-Strauss se alejan del estructuralismo o reniegan de ese rótulo para sus obras.

Foucault, creo, es el que más se aleja. Su "estructura" se evade de las tentaciones formales o semiológicas del estructuralismo y constituye –según hemos visto abundantemente– el campo histórico por medio de fuerzas, estrategias, luchas; en ellas, se diluye el sujeto. Un pensamiento estratégico sin sujeto. Lo vimos: en ese campo histórico no hay "hechos", hay "acontecimientos". ¿De dónde viene este concepto? De Heidegger. Heidegger lo llama *ereignis*. Que se puede traducir como *evento*. (*Acontecimiento*, en francés, se escribe: *événement*.) Lo desarrolla en su texto *Identidad y diferencia*. Sigamos la prolija exposición de Vattimo: "Cuando el ser ya no se puede concebir como simple presencia, sólo puede aparecer como evento" (*Introducción a Heidegger*, ed. cit., p. 100). También: "El ser se relaciona con el hombre en cuanto tiene necesidad de éste para acontecer; y el acontecer no es un accidente o una propiedad del ser sino que es el ser mismo" (*Ibid*., p. 101). También: "El ser (...) debe entenderse como iluminación; dicha iluminación acontece sólo en el hombre y por el hombre, quien empero no dispone de ella, porque más bien es la iluminación la que dispone de él" (*Ibid*., p. 101). Cuando pareciera que el "hombre" recupera su viejo orgullo de ser el lugar de la pregunta por el ser, Heidegger lo somete al ser. El acontecimiento es iluminación. Foucault leyó bien a este Heidegger. Pero se queda con el acontecimiento, no como iluminación del ser, sino como acontecer sin historicidad. Supongo que, muy respetuosa pero muy decididamente, habrá rechazado fórmulas como: "En el esenciarse de la verdad del ser (Seyn), *en* el evento y *como* evento, se oculta el último dios" (Heidegger, *Acerca del evento*, Alamagesto/Biblos, Fundación Centro Psicoanalítico Argentino, Buenos Aires, 2002, p. 37). Foucault hace del acontecimiento el choque de unas fuerzas con otras dentro de la trama histórica. Es el fulgor de un cruce de espadas. Si tiene algo de la "iluminación" heideggeriana serán las chispas y los destellos de los aceros en pugna. Volveremos sobre el concepto de *acontecimiento* y lo relacionaremos con el de *diferencia*. Este armado categorial foucaultiano hay que explicitarlo porque –desde él– se tornan transparentes *todos* los planteos del estructuralismo y del post y hasta los balbuceos –en relación con el brillo del *acontecimiento*- Foucault– de los posmodernos.

Hay un texto –que hemos citado– y sobre el que ahora volvemos. Es el que sigue: "Por suceso es necesario entender, no una decisión (*Nota*: Menos que nada una "decisión". Una decisión "apesta" a subjetividad, a humanismo, a antropología. Fue el *decisionismo* el concepto de *ser y tiempo* que impulsó, desde las páginas de 1927, el ingreso de Heidegger en la tormenta nacionalsocialista.), un tratado, un reino o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena a sí misma, algo distinto que aparece en escena, enmascarado" (*Microfísica del poder*, ed. cit., p. 21). Suceso, en este texto, *acontecimiento*. No podríamos encontrar una mejor interpretación. Foucault nos la ha entregado con pasión nietzscheana y buena prosa francesa.

Pero hay una cuestión que quema. Y más quemará en cuanto volvamos al llamado "último Foucault", cuya temática hemos demorado en busca de una mayor precisión del andamiaje conceptual foucaultiano y estructuralista, "ambiente" en el que, no olvidarlo, crece y se alimenta ese andamiaje. Foucault –como todos los demás: Barthes, Lévi-Strauss, Althusser, Deleuze, Lacan, Derrida– forma parte de una generación. Precisamente (¡qué momento para decirlo!) ese ya lejano curso que di en 2004 y del cual surgieron estas clases –sólo "surgieron", pues las he escrito frase por frase, palabra por palabra y muy laboriosamente– se llamaba *La filosofía y el barro de la historia*. Título que tenía origen en la frase de un crítico de literatura que, al publicar un texto sobre Barthes, presentó a Barthes como miembro de "una generación que se alzó contra un humanismo embarrado por la historia". De donde podríamos deducir que el intento originario y sin duda aún presente de este largo intento sería el de salir de la línea Nietzsche-Heidegger-estructuralismo-postestructuralismo. Salir, al menos, como para dejar de estar sumergidos en ella. Pero también salir con la riqueza de haberla transitado, experiencia de la que nadie puede permanecer indemne. Sobre estos temas sin duda volveremos. Ahora, otra cosa: algo más sobre Foucault. Sobre el "último". Es fundamental establecer eso que he llamado el "andamiaje categorial" del "primero" porque tal vez se nos revele una paradoja: con la filosofía del "primero" no se puede entender al "último". O, sin duda, algunas de sus opciones políticas, que siempre son, a la vez, teóricas. Por ejemplo: el 16 de enero de 1979, en Irán, el sha es derrocado por un movimiento revolucionario encabezado por el ayatola Jomeini. Foucault, entusiasta, adhiere al movimiento. A mí no me importa si se equivocó o no. Jomeini resultó un genocida, ésa es otra historia. Foucault adhirió cuando no lo era. Pero tampoco esto nos interesa. Lo que a nosotros nos interesa es que, por fin, apoya una revolución concreta, un movimiento de la historia, un movimiento *revolucionario* que se basa, como todos, en el compromiso militante de cientos o miles de hombres. Escribió: "El hombre que se subleva es, en definitiva, inexplicable" (*Seguridad, territorio, población*, ed. cit., p. 430). ¿Lo es o es el "aparato Foucault" el que no puede entenderlo, el que torna, desde sí, inexplicable al "hombre que se subleva"? Escribió también que una sublevación introduce en la historia la dimensión de la "subjetividad". Escribió: "Hay sublevaciones, es un hecho; y por ellas la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su aliento" (*Ibid*., p. 430). Hay sublevaciones, en suma, y en medio de esas sublevaciones –protagonizadas por hombres– la subjetividad le da su aliento a la historia. Recordemos: las estructuras no salen a la calle. Este Foucault nos espera. Insistimos: no importa si se equivocó o no con Jomeini. Menos aún importa (y hacerlo es una canallada) culparlo del apoyo a un régimen genocida y condenarlo moralmente. Sea lo que haya sido Jomeini, para nosotros se trata de una cuestión teórica. ¿Puede un poderoso y casi obsesivo teórico del anti-humanismo apoyar una revolución? Y si lo hace, ¿qué debe retener, qué debe cambiar, qué debe revisar de sus anteriores posiciones filosóficas? *¿Es posible una revolución sin sujeto revolucionario*? ¿Habría sido posible la revolución iraní sin un líder como Jomeini?

el próximo domingo
CLASE N° 43
TOTALIZANDO A FOUCAULT